

Title	Heideggers Daseinsanalyse als Freundschaftslehre : Um die Miteinander-Befreiung
Author(s)	TANABE, Yoshiomi
Citation	宗教学研究室紀要 (2012), 9: 3-20
Issue Date	2012-11-29
URL	http://dx.doi.org/10.14989/168192
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

Heideggers Daseinsanalyse als Freundschaftslehre: Um die Miteinander-Befreiung

Yoshiomi TANABE

友情論としてのハイデッガーの現存在分析——相互解放をめぐる

田鍋良臣

ハイデッガーの主著『存在と時間』（1927）は、その刊行当初から、他者の問題に関して重大な欠陥があると指摘され、繰り返し批判されてきた。それらに共通するのは、ハイデッガーは他者をもっぱら匿名的な「世人」、非本来的な現存在としてのみ見ており、他者は現存在の「本来性」からは締め出されている、という主張である。こうした批判が、その後の様々な他者論・倫理学の展開に寄与した、ということは周知であろう。だが近年、このような批判に抗し、ハイデッガーの他者論を積極的に見直そうとする動きがある。それらは総じて、ハイデッガーの議論の不十分さを認めつつも、そのなかに従来は看過されがちであった他者との本来的なかかわり方を探り出そうとする傾向にある。その際、一様に注目される概念が、『存在と時間』のなかで二度ほど語られた「率先的顧慮」という現存在のあり方である。「解放的」とも形容されるこの顧慮は、なるほど他者を世人支配から解放し、その独自の本来性に向けて自由にするとされている以上、他者との本来的なかかわり方と言えるかもしれない。だがすでにレーヴィットが指摘しているように、この顧慮は一見すると他者への一方的な関係に留まっており、そこには共存在にとって本質的な「相互性」が欠落しているようにも見える。ただハイデッガー自身は、もちろん充実した議論には至っていないものの、この率先的顧慮のうちに「本来的な相互性」の存在を指摘している。率先的顧慮が他者の解放を目的とするものであるなら、この相互性はひとまず、「互いに解放し合う」という意味での「相互解放」と解することができよう。実は『存在と時間』の草稿にあたる『1925 年夏学期講義』のなかで、ハイデッガーはこうした「相互解放」について触れており、それを「友情」と呼んでいる。そうすると率先的顧慮における相互性の問題は、ある種の「友情論」として展開しうる余地が出てくると思

われるが、管見では、この問題を十分な仕方で追究した研究はいまだ見受けられない。

そこで本論は、『存在と時間』における相互性の問題を、友情論という観点から考察することを目指して、まずは率先的顧慮の規定を確認し（第一節）、つぎに他者の本来的な可能性の開示を「先駆的決意性」のなかに求める（第二節）。そして率先的顧慮の具体的なあり方を「友の声」と呼ばれる現象に即して明らかにすることにより（第三節）、最終的には、相互解放としての友情の成立可能性を歴史的な「伝承」のうちに探ろうと思う（第四節）。本論の試みを通じて、ハイデッガーの思索のなかに世代を超えて通じ合う「友情」の新たな可能性を提示したい。

Einleitung

Martin Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) ist auf Grund eines grundsätzlichen Mangels bei der Problemdarstellung vom Anderen immer wieder kritisiert worden. Nach Kritikern betrachtet er den Anderen hauptsächlich als anonymes „Man“, d. h. als uneigentliches Dasein und schließt den Anderen von der Eigentlichkeit des Daseins völlig aus. Es ist allbekannt, dass diese Kritik zur Entwicklung der verschiedenen Perspektiven der Lehre vom Anderen und auch zur Ethik beigetragen hat. In den letzten Jahren jedoch gibt es gegen diese Kritik neue Untersuchungen, die Heideggers Lehre vom Anderen positiv revidieren. Sie versuchen, *die eigentliche Beziehung mit dem Anderen*, die bisher übersehen wurde, herauszuarbeiten. Dabei geht es um die „vorspringende Fürsorge“, die zweimal in *Sein und Zeit* erwähnt und auch mit dem Wort „freigebend“ beschrieben wird. Doch weist Karl Löwith schon früh darauf hin, dass diese „Fürsorge“ lediglich ein einseitiger Bezug auf den Anderen darstellt und es ihr an dem wesentlichen „Miteinandersein“ für den „Mitmensch“ mangelt¹. Heidegger versteht jedoch in ihr „das eigentliche Miteinander“ (298), wobei er dies jedoch nicht ausreichend erklärt. Wenn die vorspringende Fürsorge den Anderen zu sich selbst frei machen soll, kann dieses Miteinandersein vorläufig gleichsam für die „Miteinander-Befreiung“ im Sinne des „Sich-gegenseitig-freigebens“ gehalten werden. In der Tat bemerkt Heidegger diese Freigebung und nennt sie in *der Vorlesung des Sommersemesters 1925*, die ein Manuskript von *Sein und Zeit* ist, die „Freundschaft“ (GA20, 387). Ich möchte hiermit behaupten, dass das Problem vom Miteinandersein bei der Daseinsanalyse Heideggers als eine „Freundschaftslehre“ hinterfragt werden kann, obwohl darüber bis heute noch keine hinreichende Arbeit entstanden ist².

Der Zweck dieser Arbeit besteht darin, das Problem vom Miteinandersein in *Sein und Zeit* aus dem Blickpunkt der Freundschaftslehre zu betrachten. Ich untersuche zuerst die Bedeutung der vorspringenden Fürsorge (1), daraufhin analysiere ich anhand der „vorlaufenden Entschlossenheit“ den Zugang zur „eigentlichen Möglichkeit des Anderen“ (2). Dann wird die konkrete Seinsart der vorspringenden Fürsorge an dem eigenartigen Phänomen der „Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“, erklärt (3). Zuletzt versuche ich, anhand der geschichtlichen „Überlieferung“ die Möglichkeit der Freundschaft als Miteinander-Befreiung zu begreifen (4). Durch diese Untersuchungen will ich die Möglichkeit der „Freundschaft“ präsentieren, die sich über die verschiedene Generationen hin miteinander verbindet.

1. Die vorspringende Fürsorge — Der unmittelbare Bezug zu dem Anderen

Heidegger erwähnt erstmals die „vorspringende Fürsorge“ in § 26 von *Sein und Zeit*. Diese differenziert er klar von dem Begriff „einspringende Fürsorge“, die die uneigentliche Beziehung mit dem Anderen darstellt. Wir fassen beide Fürsorge jetzt zusammen wie folgt: Die einspringende Fürsorge ist, wie dieser Name zeigt, das Verhältnis zum Anderen, das „im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn [den Anderen] *einspringen*“ kann (122). „Einspringen“ bedeutet, dass man ihn in der Arbeit, die der Andere machen soll, vertritt, und so „kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden“ (ibid.). Diese Fürsorge nimmt dem Anderen seine „Sorge“ ab, die aber für die Selbstheit des Daseins wesentlich ist, woraus sich somit ergibt, dass „das Selbst des Andern“ verloren geht (vgl. 128). Der Andere ist hier nicht direkt aus ihm selbst her zu verstehen, sondern *mittelbar* als Werkzeug oder mit Arbeit Beschäftigter, d. h. von der zu „besorgenden“ Sache her. Dieses Verständnis Anderer kennzeichnet die unbestimmten „Anderen“ in Alltäglichkeit, nämlich durch das indifferenzierte vorherrschende „Man“. Dagegen besteht die vorspringende Fürsorge, die eigentliche Beziehung mit dem Anderen, „als dass sie ihm [Anderen] in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge — das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt [...]“ (122). „Vorausspringen“ bedeutet, vor dem Anderen etwas zu machen, und dann ist das Verständnis des Anderen nicht mehr mittelbar aus der beschäftigten Sache oder dem besorgten Etwas her gewonnen, sondern der Andere ist *unmittelbar* aus der eigentlichen Möglichkeit seiner selbst her verstanden. Hierbei beschreibt Heidegger, dass diese Fürsorge „die Existenz des Anderen betrifft“. Dies besagt daher *der unmittelbare Bezug zum Anderen*³. Die vorspringende Fürsorge „gibt“ dem Andern somit seine eigentliche Möglichkeit (Sorge) „zurück“, so dass sie ihm zu seiner Befreiung aus der Herrschaft des „Man“ verhilft (ibid.).

Heidegger berührt auch noch das „Miteinandersein“ im Bezug auf beide Fürsorgen vom Blickpunkt *des gemeinsamen Besorgens* aus, das auftritt, wenn man dieselbe Sache betreibt. In der einspringenden Fürsorge wird es „anstellen“ genannt: „Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur vom Misstrauen“ (ibid.). In der vorspringenden Fürsorge ist es andererseits das „gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache“. Da dieses Sicheinsetzen „aus dem je eigens ergriffenen Dasein bestimmt“ ist, beruht es auf einem Miteinandersein in „eigentlicher Verbundenheit“ (ibid.; vgl. fern. GA21, 224).

Auf dem obenerwähnten Gedankenbasis über das Problem vom Anderen möchte ich nun über die „Freundschaft“ in *der Vorlesung des Sommersemesters 1925* näher betrachten. Diese Bemerkung wird hauptsächlich über das „Miteinandersein im Man“, d. h. über das uneigentliche Miteinander, gemacht, also über das zuvor erwähnte „Misstrauen“.

Das Miteinandersein im Man ist [...] ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören. Diese Seinsart des Miteinanders kann sich bis in die unmittelbarsten Bezüge einschleichen, so dass z. B. eine Freundschaft nicht mehr und nicht primär in einem entschlossenen und dabei sich gegenseitig freigebenden Miteinandereinssetzen in der Welt besteht, sondern im ständigen und vorgängigen Aufpassen, wie der Andere es mit dem, was man mit Freundschaft meint, anstellt fertigzuwerden, in der ständigen Kontrolle, ob er es wird oder nicht. (GA20, 387)

„Sich-gegenseitig-abhören“ oder „ständige Kontrolle“ decken sich mit „Misstrauen“. Im Kontrast dazu weist Heidegger auf „unmittelbarste Bezüge“ „eines entschlossenen und dabei sich gegenseitig freigebenden Miteinandereinssetzen“ hin und nennt diese „Freundschaft“. Das „Sicheinssetzen“ ist, wie eben gesehen, das gemeinsame Besorgen in der vorspringenden Fürsorge und beruht auf dem eigentlichen Miteinandersein der Verbundenheit. Jenes Miteinandersein ist hier durch das „sich-gegenseitig-freigeben“ beschrieben. Wir können deshalb zunächst formell sagen, dass Heidegger *eine Freundschaft als Miteinander-Befreiung in der eigentliche Verbundenheit sieht*⁴. Im oben resümierten § 26 von *Sein und Zeit* ist aber die „Miteinander-Befreiung“ gar nicht berührt worden, obwohl die vorspringende Fürsorge auch den Andern „frei“ macht. Dennoch kann die eigentliche Verbundenheit eine gegenseitige Beziehung der Freigekommenen aus der Herrschaft des Man sein, sofern sie nur unter den „je eigens ergriffenen“ Daseins, d. h. der seine Eigentlichkeit zurückgewonnenen Existenzen, besteht. Auch wenn es so ist, ist mit dieser Beziehung aber nicht sogleich „Miteinander-Befreiung“ gemeint. Wie entsteht nun die „Miteinander-Befreiung“ in der vorspringenden Fürsorge und durch die eigentliche Verbundenheit?

2. Das Problem des Anderen in der vorlaufenden Entschlossenheit

Als Ausgangspunkt dieses Problems betrachten wir zuerst die „Miteinander-Befreiung“ aus dem obigen Zitat, die als einen der „unmittelbarsten Bezüge“ zum Problem gehalten wird. Was den

unmittelbaren Bezug zu dem Anderen anbetrifft, liegt dieser schon im Verständnis des Anderen in der vorspringenden Fürsorge. Darin wird der Andere, wie bereits gesagt, nicht mittelbar vom Besorgten aus, sondern unmittelbar von der eigentlichen Möglichkeit des Anderen selbst verstanden. Diese Möglichkeit ist nicht mehr eine des Man. Die Stellvertretbarkeit, die die Seinsart des Man charakterisiert, hat sich schon aus dem Gesichtspunkt der vorspringenden Fürsorge entzogen. Aber kommt folgende Frage auf: Ist dergleichen wie ein „unmittelbarer Bezug“ mit dem Anderen überhaupt wirklich möglich?

2-1. Das Vorlaufen in den Tod und „die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen“

Wir nehmen die ausgezeichnete Seinsart des *Vorlaufens in den Tod* auf, um diese Frage zu untersuchen. Denn der Tod bedeutet die Grundmöglichkeit der Existenz, in der keiner Andere vertreten kann. „Indes [Im Tode] scheitert diese Vertretungsmöglichkeit völlig“ (240). Das Dasein, das sich vorlaufend vor jeden anderen Möglichkeiten auf seinen eigenen Tod bezieht, kann „vorauslaufend sich je schon ihm [dem Man] entreissen“ (263). Das Besorgen von Sachen und damit die Fürsorge des Anderen „versagt“ darin schon für das Selbstverständnis des Daseins. Dieses Versagen bedeutet jedoch niemals das Verschwinden von der Welt und dem Anderen in seinem Sein zum Tode. Das Dasein versteht sich dann selbst nicht mehr aus gebrauchten Sachen heraus, sondern es entwirft sich nun „primär auf sein eigenstes Seinkönnen“ (ibid.). Wie erscheint also der Andere hier?

Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heisst als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es [Dasein] überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie missdeutend auf die eigene zurückzuzwingen — um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. (264)

Heidegger behauptet im oben genannten Zitat erstens: Das Dasein versteht seine Endlichkeit durch die Vereinzelung im Vorlaufen in den Tod; zweitens: Alles Verkennen oder Missdeuten der eigenen Möglichkeit ist ausgeschlossen; drittens: Durch diesen „Bann“ erscheinen die Existenzmöglichkeiten der Anderen⁵. Heidegger beschreibt ihre Erscheinungsart als „es [Dasein]

überholend“, diese Redeweise ist aber gegensätzlich zu der „Unüberholbarkeit“ des Todes. Die Existenzmöglichkeiten der Anderen zeigen sich als das auch den eigenen Tod „Überholende“ jedes Mal, wenn dem Selbst sein ganz „unüberholbares“ Ende (Tod) bevorsteht. Weil der Tod die „Ganzheit“ des Selbst begrenzt, werden diese „überholenden“ Möglichkeiten der Anderen *die reinen Möglichkeiten des Un-Selbst* sein, im Sinne dessen, dass sie *keiner* Seinsart des Selbst gehörten, d. h. in seine Ganzheit *nie* eintreten. Dieses „Un-Selbst“ bedeutet hier freilich nicht die „Selbstverlorenheit“ des indifferenten Man, sondern das Wort „Un-“ drückt nur *den maximalen Unterschied zwischen dem Einen und dem Anderen* aus. Die Vereinzelung und Endlichung des Selbst durch den Tod übernimmt den wesentliche Unterschied zwischen einem Selbst und dem Anderen. Dieser Unterschied ist schon ablesbar im Ausdruck „überholend“. Dieser besagt jedoch von der Seite des Selbst gesehen, dass der Tod von ihm selbst auf den Anderen durch und durch „unbezüglich“ bleibt (vgl. 250f.). Im Gegenteil können die Anderen erst durch diese Unbezüglichkeit des Todes in der Weise eines „Überholens“ der Selbstganzheit erscheinen.

Wenn darin jedoch die Möglichkeiten der Anderen erschlossen sind, trägt das Vorlaufen in den Tod nicht nur Selbstverständnis, sondern zugleich auch etwas wie Anderenverständnis? In anderen Worten: Liegt nicht auch *der Entwurf für die Möglichkeit Anderer* im Sein zum Tode? Heidegger erwähnt in derselben Stelle das „Verstehen des Anderen“ wie folgt:

Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nun, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. (264)

Wenn das Anderenverständnis in der *Unbezüglichkeit* des Todes besteht, wird noch irgendeine *Bezüglichkeit* auf den Anderen bestehen müssen. Aber ist es nicht ganz widersinnig? Wie entsteht eine Bezüglichkeit aus der Unbezüglichkeit auf den Anderen? Es ist hier bemerkenswert, dass im oberen Zitat der unbezügliche Tod als „das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen“ beschrieben wird. Wenn wir dem kausativen Begriff „verstehend zu machen“ viel Bedeutung geben, können wir ihn als *die Anweisung vom Tode* verstehen. Der unbezügliche Tod bringt dem Selbst seine Vereinzelung und Endlichung, außerdem trägt er auch den Grundunterschied zwischen dem Einen und dem Anderen, und ferner gebietet er, die Möglichkeit des Anderen zu verstehen. Als „Überholendes“ ist dabei die Möglichkeit des Anderen nicht mehr die des indifferenten Man. Dann wird der Andere nicht mehr aus dem Besorgten her, sondern in *der unmittelbaren Bezüglichkeit* auf Andere verstanden. Im Vorlaufen in den Tod öffnet sich nämlich *der direkte Durchgang zum Anderen*, der genau die vorspringende Fürsorge charakterisiert. Die Unbezüglichkeit des Anderen auf den Tod steht nicht im Widerspruch mit der Bezüglichkeit. Da der Tod des Selbst vielmehr dem Anderen „absolut“⁶ unbezüglich bleibt, gerade

deshalb, ist *die reine Möglichkeit des Anderen selbst, die vom Selbst ganz und gar unterschieden wird*, im unmittelbaren Bezug erschlossen, und in solcher Weise wird das Anderenverständnis direkt möglich.

2-2. Die Entschlossenheit und das „Schuldigsein an den Anderen“

Wenn auch die hier verstandene Möglichkeit des Anderen keine des Man oder des Selbst ist, ist es trotz richtig, dass wir sie sofort für die „eigentliche“ Möglichkeit des Anderen halten? Wo und wie können wir den Beweis dafür erbringen? Warum weist der Tod des Selbst überhaupt darauf hin, den Anderen zu verstehen? Sofern es sich um die vorspringende Fürsorge handelt, werden diese Fragen unvermeidlich. Als erstes gilt es, dazu die Erscheinungs- und Erschlossenheit des Anderen in dieser Situation zu beleuchten. Wenn der Andere in einer anderen Weise als der des Man oder des Selbst erscheint, wird diese Erscheinungsart natürlich auch zu etwas sehr Eigenem. Heidegger übersieht dies natürlich nicht und an der Stelle, an der er das Verhältnis zwischen dem „Gewissensruf“ und der „Entschlossenheit“ erklärt, sagt wie folgt:

[...] Anruf [des Gewissens] kann verstanden werden in der Weise der Entschlossenheit. Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der »Welt« und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene »Welt« wird nicht »inhaltlich« eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitdasein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt. (297f.)

Der „Gewissensruf“ ist „etwas wie eine *fremde* Stimme“ des Schweigens (277), um das Dasein aus der uneigentlichen Seinsart zu seiner Eigentlichkeit zu erwecken und dessen Hören und Verstehen ist die „Entschlossenheit“ als Art, Entscheidungen für sich selbst zu treffen. Heidegger sagt hier, dass sie als *eigentliche Erschlossenheit* auch die Erscheinungs- und Erschlossenheit der Anderen gleichursprünglich „modifiziert“. Es ist beachtenswert, dass dann allein die *Selbstseinsart*, die die Welt und die Anderen erschließt, nämlich die Besorgens- und Fürsorgesweise des Selbst modifiziert wird, nie aber die Welt und die Andere an sich. Da schreibt Heidegger über diese „Modifizierung“, Besorgen und Fürsorge seien „aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus

bestimmt“. Aber wie oben zu lesen ist, ist die eigentliche Möglichkeit des Selbst vorher durch das Vorlaufen in den Tod bestimmt, was diese begrenzt. Also sind die „Anderen“, die von Entschlossenheit erschlossen werden, nichts anders als jene „überholenden“ Anderen, die sich vom Tode des Selbst absolut unterscheiden, aber direkt zugänglich wurden. In solcher Weise „stösst“ die Entschlossenheit das Selbst „in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen“ (298). Heidegger bemerkt weiter die modifizierte Beziehungsart mit den Anderen, d.h. geradezu *die eigentliche Fürsorge*.

Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschliessen. Das entschlossene Dasein kann zum »Gewissen« der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbst der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander [...] . (ibid.)

Heidegger behauptet hier deutlich, dass die Entschlossenheit die Anderen „in ihrem eigensten Seinkönnen“ sein lässt und nennt es die „vorspringend-befreiende Fürsorge“. Deshalb ist es wahr, dass er in dieser Szene die erschlossene Möglichkeit des Anderen als *die eigentliche Möglichkeit des Anderen selbst* versteht. Wenn dieses Anderenverständnis rechtmässig ist, wie er sagt, dürfte es eventuell möglich sein, dass „das entschlossene Dasein“ zum „Gewissen der Anderen“ wird⁷. Was ist aber der Grund dafür zu sagen, die Möglichkeit des Anderen sei „eigentlich“? Sofern es nicht bewiesen ist, bleibt diese heideggersche Behauptung ein Wunschtraum. Heidegger schweigt darüber anscheinend. Wir können jedoch in seinem folgenden Hinweis auf das „Handeln“ einen Anhalt dafür finden.

Rufverstehend lässt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*. Nur so kann es verantwortlich sein. Jedes Handeln aber ist faktisch notwendig »gewissenlos«, [...] weil es [...] je schon im Mitsein mit Anderen an ihnen schuldig geworden ist. (288)

Heidegger beschreibt hierin, dass *das eigentliche Handeln*, das dem Gewissensruf folgt, d. h. gleichsam das „entschlossene Handeln“, die „Schuld an den Anderen“ trägt. Das ist eine bemerkenswerte Aussage. Die Schuld ist der „nichtige Grundcharakter“ des Selbst, den der Gewissensruf bezeugt, und sie hat gewöhnlich die Neigung dazu, in der Selbstproblematik vorzukommen, weil sie nur im „aus mich an mich“ ergehenden Ruf erschlossen ist. Auf dieses Argument gestützt kritisiert man oft die „Abwesenheit des Anderen“ in *Sein und Zeit*. Heidegger

sieht aber, wie aus diesem Zitat her klar wird, in der fundamentalen Schuldigkeit des Selbst nicht nur die Schuld an ihm, sondern auch *die an den Anderen*. Und sofern diese „Schuld“ sich von der alltäglichen Schuldigkeit im Sinne von „schulden“ oder „bei einem etwas am Brett haben“, nämlich von dem uneigentlichen Modus des „Mangels“ und „Fehlens“ existential unterscheidet (vgl. 281ff.), können wir sie als *die eigentliche Schuld an den Anderen* verstehen. Diese Schuld zwingt alleine das Selbst zur vorspringenden Fürsorge, so dass es durch sein entschlossenes Handeln die Anderen in ihnen selbst befreit und in ihren *eigentlichen Möglichkeiten* sein lässt. Hierin liegt der Grund dafür, die Möglichkeit des Anderen für „eigentlich“ halten zu können. Da das Dasein immer schon diese Schuld an Anderen übernommen hat, wird wohl der Tod, wie eben gesehen, zum Anderenverständnis anweisen durch das Vorlaufen in den Tod und die Entschlossenheit, d. h. durch die „vorlaufende Entschlossenheit“.

3. Die Stimme des Freundes als die vorspringende Fürsorge

Aus der bisherigen Betrachtung wurde geklärt, dass das Vorlaufen in den Tod den unmittelbaren Bezug mit Anderen möglich macht und dass die den Gewissensruf hörende Entschlossenheit die eigentliche Möglichkeit des Anderen erschliesst. Wir sagen kurz, *die vorlaufende Entschlossenheit kann den Anderen direkt in seiner eigentlichen Möglichkeit beweisen*. Dies ist aber immer noch nur das vorbereitende Stadium, damit die vorspringende Fürsorge den Anderen befreien kann. Die Freundschaft, die wir erklären wollen, war ferner in ihr ein Miteinandersein, ja sogar eine Miteinander-Befreiung. Wir müssen daher als nächstes nach der *konkreten* Seinsart der vorspringenden Fürsorge fragen. Wie eröffnet sie sich den Anderen? Mit anderen Worten, wie nimmt er sie an, und strebt er mit ihr nach der Befreiung seiner selbst? Inwiefern, kurz gesagt, kann das entschlossene Dasein „zum Gewissen der Anderen“ werden?

Wir betrachten hier die Heideggersche Analyse der „Mitteilung“ in § 34 von *Sein und Zeit*. Denn dass etwas den Anderen „eröffnen“ wird ist die Bedeutung dieser Mitteilung. Die existenzial verstandene „Mitteilung“ ist nach Heidegger nicht die Informationsendung von einer Seite zur anderen Seite, sondern das „Mit-teilen“ mit Anderen durch das „Mitsehenlassen“ der gemeinsamen Sachen (155). Sie ist die Fürsorge für die Anderen und zugleich auch ein Modus der „Rede“ (vgl. 162), aber Heidegger sagt, zu der eigentlichen Rede gehört im wesentlich das „Hören“ folgenderweise:

Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt. Das Dasein hört, weil es versteht. Als verstehendes In-der-Welt-sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst »hörig« und in dieser Hörigkeit zugehörig. (163)

Heidegger schreibt hier, dass das „Hören“ des Daseins nicht nur *für den Anderen*, sondern auch als Hören „der Stimme des Freundes“ *für die eigentliche Möglichkeit des sie hörenden Dasein selbst* offen ist. Dieser Hinweis ist allein an dieser Stelle zu sehen. Die hier gesagte Sache hat aber für uns die entscheidende Bedeutung. Denn sie ist gerade die Szene, die zeigt, dass ein „Freund“ genannter Mensch das andere Dasein zu seiner eigentlichen Möglichkeit bringt, d. h. die vorspringende Fürsorge entsteht. *Die Mitteilung von der Stimme des Freundes ist nichts anders als die vorspringende Fürsorge*⁸. Dieser Freund selbst ist der heideggerschen Bestimmung nach das „je eigens ergriffene“ *eigentliche Dasein*, sofern er dem Anderen zu seiner Eigentlichkeit verhelfen kann. Aber diese *Stimme* des Freundes ist nicht so etwas wie der hörnbare „Laut“ in einer Aussage oder Aussprache. Das „echte Hörenkönnen“ liegt nach Heidegger vielmehr nur im „eigentlichen Schweigen“, welches das „Gerede“ des Man niederschlägt (165). Weil die vorspringende Fürsorge ausserdem, wie oben gesehen, allein im entschlossenen eigentlichen Handeln möglich ist, kann die Stimme des Freundes auch nur durch solches Handeln ausgestossen und gehört werden.

Die Stimme des Freundes, die diesem sozusagenen *schweigenden Handeln* entspringt, *zeigt* dem Hörer *unmittelbar* seine eigentliche Möglichkeit. Der Hörer wird dann direkt dazu aufgefordert, die eigentliche Möglichkeit des Selbst zu verstehen⁹. Das Selbstverständnis war aber auch gleichfalls das Hören des Gewissensrufes, nämlich das Problem der Entschlossenheit. Ich meine also, dass die Stimme des Freundes an jeden Hörer appelliert, seinen eigenen Gewissensruf zu hören und so seine Eigentlichkeit wiederzugewinnen. Dieser *direkte Appell* wird die Bedingung der Möglichkeit sein, dass das Dasein „zum »Gewissen« der Anderen werden“ kann. Die Stimme des Freundes *fordert* das Eigentlichwerden des Hörer selbst von ihm und derjenige, der sie verstanden hat, trägt als *Antwort* darauf die Verantwortung, den Gewissensruf des Selbst zu hören und eigentlich zu werden¹⁰. Der obere Hinweis, „dem Mitdasein und ihm [Dasein] selbst »hörig«“ zu sein, beinhaltet genau das.

Wenn auf diese Weise das Erwidungsverhältnis mit den Anderen um das Eigentlichwerden des Selbst herum besteht, liegt darin dann das *eigentliche Miteinandersein*¹¹. Wir können demnach zunächst die mögliche Bedingung dafür formulieren als *Hören der Stimme des Freundes und damit auch des Gewissensrufs im eigentlichen Schweigen*. Und sofern der „Freund“ sich daran beteiligt,

müssen wir in diesem sich erwidernenden Miteinandersein die Möglichkeit der „Freundschaft“ als Miteinander-Befreiung suchen. Wenn jedoch die Stimme des Freundes auch an der Befreiung des Selbst teilnimmt, wie geschieht daraus die „Miteinander-Befreiung“? Verstehen wir das Wort „Miteinander“ streng, dann wird der zu befreienden Andere das Dasein, das dem Selbst zu seiner Befreiung verhilft, d. h. *der Freund selbst*. War der Freund aber eigentlich nicht das schon freigegebene Dasein? Warum muss er erneut zu seiner Eigentlichkeit befreit werden?

4. Die Miteinander-Befreiung in der Überlieferung des Erbes

Wir sollen hier bemerken, dass das Hören auf die Stimme des Freundes nicht nur für die eigentliche Möglichkeit des Hörers, sondern auch zugleich *für den Anderen selbst als Freund*, offen ist. Wenn die Miteinander-Befreiung in diesem Hören entsteht, muss der Freund dann auf seine eigentliche Möglichkeit hin verstanden und freigegeben sein, denn er ist das eigentliche Dasein. Die eigentliche Möglichkeit des Anderen ist nun von der vorlaufenden Entschlossenheit erschlossen und somit ist die eigentliche Möglichkeit des Selbst gewählt und entschieden. Das Problem der Miteinander-Befreiung ist also die Art, wie diese Wahl als solche in Beziehung mit der Befreiung des Anderen steht, wenn das Dasein der Stimme des Freundes folgend das eigentliche Selbst wählt. *Es handelt sich nämlich um den Bezug zwischen Selbst-wählen und Andere-befreien!* Um den zu klären, müssen wir zuvor danach fragen, woher und inwiefern die zu wählende Möglichkeit des Selbst überhaupt konkret erschlossen ist.

Nach Heidegger werden alle endlichen Möglichkeiten des Selbst durch sein Vorlaufen in den Tod deutlich. „Die faktisch erschlossenen Möglichkeiten der Existenz sind aber doch nicht dem Tod zu entnehmen“ (383). Denn die Radikalisierung des Vorlaufens in den Tod ist das Zurückgeworfensein auf die faktischen Möglichkeiten des Daseins, d. h. der Rückgang zu seiner „Geworfenheit“. Ihre äußerste Grenze liegt so in der „Geburt“, die mit dem Tod die „Ganzheit“ des Daseins immer schon begrenzt (373). Das *Vorlaufen* in den Tod ist zugleich „das Sein zum Anfang“ (ibid.), das *Zurückkommen* zu der Geburt. Alle Möglichkeiten, die der Tod zuvor bestimmt hat, kommen deshalb grundsätzlich aus der Geburt. Das Dasein erleidet dann die radikalste Vereinzelung und Endlichung aus den beiden Grenzen von Tod und Geburt des Selbst. Heidegger sagt, dass jedes Dasein, dessen Geburt mit dem Tod *„in die Existenz eingeholt“* wird (391), in gewissem Sinne „schicksalhaft“ erscheint. Dann sind alle zufälligen uneigentlichen Möglichkeiten ausgetrieben und so ist ihm das anzustrebende „Ziel schlechthin“ gegeben (384).

Die Wahl der Möglichkeit wird jetzt zur „Einfachheit seines *Schicksals*“ (ibid.), und darin wird die „Geschichtlichkeit“ des Daseins, die die „ursprüngliche Geschichte“ konstituiert, gefunden.

Heidegger sagt, in diesem Augenblick seien die zu entscheidenden Möglichkeiten aus dem „Erbe“ her erschlossen (383). Die Wahl der Möglichkeit wird damit als „Übernahme des Erbes“ die „Überlieferung“ genannt. Weil sie aber auch die Zurücknahme der Eigentlichkeit des Selbst beinhaltet, ist sie demnach als „*Sichüberlieferung*“ (ibid.) zu sehen. Das Erbe erschließt andererseits auch die *Existenzmöglichkeit der einmal gewesenen Anderen*, die der „überkommenen Ausgelegtheit“ (ibid.), d. i. dem „überlieferten Daseinsverständnis“ (385) gehört. Das Dasein übernimmt in der Überlieferung des Erbes nicht nur die Möglichkeit des Selbst, sondern auch zugleich die der Anderen. Heidegger nennt es die „Wiederholung der Möglichkeit“ und erklärt sich darüber wie folgt:

Die auf sich zurückkommende, sich überliefernde Entschlossenheit wird dann zur *Wiederholung* einer überkommenen Existenzmöglichkeit. Die Wiederholung *ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heisst der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit — dass das Dasein sich seinen Helden wählt — gründet existenzial in der volaufenden Entschlossenheit [...]. (ibid.)

Heidegger hält hier die „eigentliche Wiederholung“ der gewesenen Möglichkeit für die Wahl „seines Helden“. Die „Wiederholung“ bedeutet aber nicht die „Renaissance“ von Vergangenen. Denn nach Heidegger vergeht das „nicht mehr existierende Dasein“, das mit dem Erbe zu tun hat, nie und auch wenn es zunächst von der Ausgelegtheit des Man vergessen wird, *ist* es existenzial „da-gewesen“ (vgl. 380). Die „Überlieferung“ bedeutet die „Wiederholung“, die diese gewesene Möglichkeit des Anderen mit der Eigentlichkeit des Selbst aus der Herrschaft des Man zurück bekommt. Und sofern diese „eigentliche Wiederholung“ sich „in der volaufenden Entschlossenheit“ gründet, ist die zu wiederholende Möglichkeit des Anderen nicht die mittelbar verstandene uneigentliche Vertretungsmöglichkeit, sondern die im unmittelbaren Bezug erschlossene *eigentliche Existenzmöglichkeit* des Anderen. „Diese [Wiederholung] versteht dagewesens Dasein in seiner gewesenen eigentlichen Möglichkeit“ (394).

Heidegger sagt ferner auch, dass diese Wiederholung „vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz“ „*erwidert*“ (386). Wenn die Überlieferung des Erbes das Eigentlichwerden (Befreiung) des Selbst beinhaltet, können wir diese „Erwidern“ als *Antwort auf die Stimme des Freundes* verstehen. Das Erbe birgt die Stimme des Freundes als die eines gewesenen Handlers mit seinem Fußabdruck. Diese Antwort enthält doch auch, den gewesenen Freund aus der

Vergessenheit des Man zurückzubekommen und ihn so zu seiner eigentlichen Möglichkeit zu befreien. Sehen wir dies von der Seite des Freundes, drängt seine Stimme nicht nur den Hörer zu seiner Befreiung, sondern appelliert durch das Erbe zugleich auch dazu, *den Freund selbst* aus der „traditionellen“ Herrschaft des Man freizumachen und ihm wieder seine Eigentlichkeit zurückzugeben (vgl. 21).

Wenn auf diese Weise Selbst-wählen und Andere-befreien bei der Überlieferung des Erbes zugleich entstehen, können wir hier die Möglichkeit *der Freundschaft als Miteinander-Befreiung* erkennen. Aber müssen sich dafür zuvor die Möglichkeiten von Selbst und Andere in dem Erbe einander *sich verbinden*. In anderen Worten muss die überlieferte zu wiederholende Existenzmöglichkeit eine miteinander besessene, gleichsam *gemeinschaftliche Möglichkeit* sein. Die Überlieferung des Erbes ist im wesentlichen Sinne das gemeinsame Schicksal, das „Geschick“ (vgl. 384ff.). Dieses Wort „gemeinsam“ bedeutet nicht eine Verwechslung zwischen dem Anderen und dem Selbst oder die alltägliche Öffentlichkeit des indifferenten Man, sondern der Mitbesitz der Möglichkeiten, dass das Geschick nichts anderes ist als jenes auf der Entschlossenheit aller freigegebenen Einzelnen beruhende *eigentliche Miteinandersein*, das auch *Verbundenheit* genannt wird (vgl. GA24, 408). Die Freundschaft als Miteinander-Befreiung ist „kein klebriges Anbiedern des Ich an das Du“ (ibid.), sondern sie geschieht nur in der eigentlichen Verbundenheit unter den *entschlossenen und selbständigen Einzelnen*.

Heidegger sagt darüber in einer Vorlesung derselben Periode, „von hier [Verbundenheit] erwächst erst das, was wir heute als Kommunikation bezeichnen“ (GA21, 224). Und er behauptet ferner in einer anderen Vorlesung, dass nur aus der Selbstwahl jedes Einzelnen, der die Verbundenheit ausmacht, „so etwas wie menschliche Gemeinschaft“ (GA26, 245) oder „das commercium zwischen Dasein und Dasein“ (ibid., 270) möglich wird. Heidegger sucht, kurz gesagt, die Basis der menschlichen Gemeinschaft und Kommune in dem *Geschick als Verbundenheit*. Das ist auch der Hintergrund zu folgender „fraglichen“ Aussage in *Sein und Zeit*.

Damit [mit Geschick] bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. [...] Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. (384)

Aus der bisherigen Diskussion können wir diese Aussage nicht mehr, wie Pöggeler sagt, als „Handstreich“, also als „fast gegen den eigentlichen Zug der [heideggerschen] Gedanken“ betrachten¹². Die „Mitteilung“ ist die Überlieferung von der Stimme des Freundes, die dem Erbe entspringt. Der „Kampf“ ist das aus der gegenseitigen Verbundenheit versuchte

Mitkämpfen, das sich auf der Möglichkeit gründet, die in dieser Mitteilung und Überlieferung mitbesessen und „mit-geteilt“ wird. Der Mitkämpfer muss daher nach dem Appell des gewesenen Freundes für die „kämpfende Nachfolge und Treue“ (385) mit ihm mitgehen. Das ist genau das oben gesagte *gemeinsame Sicheinsetzen* als ein eigentliches gemeinsames Besorgen. Und wenn dieses Sicheinsetzen die Miteinander-Befreiung, d. h. die Freundschaft als „Miteinandersein in der Entschlossenheit“ beinhaltet, ist es auch nichts anders als das „entschlossene und dabei sich gegenseitig freigebende Miteinandereinsetzen“ (GA20, 387). Die sich zu einsetzende gemeinsame Sache liegt dann in der *Situation*, in der das Erbe übernommen und jeweilig *augenblicklich* erschlossen wird. Heidegger sieht darin die Befreiung der „Macht des Geschickes“ und begreift so das Wesen der Geschichte als „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“¹³.

Die Möglichkeit der Miteinander-Befreiung als „Freundschaft“ ist jetzt in der Überlieferung des Erbes ausfindig gemacht worden. Sie kann als eine „geschichtliche“ Gestalt der Freundschaft in dem Sinne der Beziehung mit dem Gewesenen bezeichnet werden. Wir werden hier auch die Entschlossenheit Heideggers selbst finden können, der versucht, eine „γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας“ (2) wieder neu zu entfachen und sich daran zu beteiligen. Ist so der heideggersche Begriff „Freundschaft“ letztendlich nicht gültig für den Umgang unter den *heute* lebenden „Altersgenossen“? Heidegger sieht doch auch die Überlieferung des Erbes für das Dasein „in und mit seiner »Generation«“ (384f.). Die Analyse der Geschichtlichkeit bereitet zwar die „eigentliche Historie“ als „Destruktion“ der Geschichte der Philosophie vor, die in dem zweiten Teil von *Sein und Zeit* entworfen war (vgl. 20ff., 39f., 392ff.), dieser Versuch selbst aber beabsichtigt die „Entgegenwärtigung des Heute“ als „Sichlösen von der verfallenden Öffentlichkeit des Heute“ (397). Er gründet sich in der Überzeugung Heideggers, dass allein der „Augenblick“, in dem das Dasein sich zu der Überlieferung des Erbes entschliesst, „das Heute eigentlich“ erschließt (ibid.). Der, der das Geschick übernimmt, muss deshalb ferner auch nach der Befreiung der seinen Generation streben. Was diese „Befreiung“ beinhaltet, ist vielleicht auch die Freundschaft in der vorspringenden Fürsorge.

Heidegger behandelt dieses Problem nicht ausführlich. In *der Vorlesung des Wintersemesters 1928/29* berührt er aber die Freundschaft zwischen Goethe und Schiller, und sagt, „echte und grosse Freundschaft [...] wächst und standhält in einer echten Leidenschaft für eine gemeinsame Sache“ (GA27, 147). Nach der Literaturgeschichte setzte sich ihre Freundschaft für die Nachfolge des gewesenen „Geist der Antike“ ein und zog den sogenannten „Klassizismus“ mit sich, aber dennoch konnten sie originale Werke in dem selben Zeitalter hervorbringen. Diese Tatsache erzählt genug darüber, dass die Freundschaft als Miteinander-Befreiung an dem Platz, an dem Geschichte und Generation *sich kreuzen*, entstehen kann. Dasselbe gilt auch, wie die Widmungsschrift von *Sein und Zeit* „in Verehrung und Freundschaft zugeeignet“ zeigt, für die Beziehung zwischen

Husserl und Heidegger. Aber nicht nur das. Heidegger erwähnt in derselben Vorlesung sogar die Verantwortung für die *künftigen Menschen* und sagt, „wir haben verlernt, dass die erste Aufgabe jeder Generation, die etwas will, darin besteht, dass sie sich für die kommende opfert [...]“ (ibid., 39). Diese Generation des „Opfers“ wird auch der „Vorläufer“ (ibid.) genannt. Wir mögen in dieser Aussage, wie bisher gesehen, die Möglichkeit der Freundschaft ablesen, die sich in der volaufenden Entschlossenheit gründet. Der Heideggersche Begriff „Freundschaft“ kann so nicht nur die Gewesenen und Genossen, sondern auch die Künftigen enthalten.

Diese Problematik um die Freundschaft als Miteinander-Befreiung wird noch wichtiger im Denken Heideggers nach den 30er Jahren, aber das will ich ein anderes Mal erörtern.

Note

Ich zeige die Seitenzahl einzeln über die Stellen der Anführung von *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 2001, 1. Aufl., 1927), die anderen Schriften Heideggers kennzeichne ich mit dem jeweiligen Zeichen und der Seitenzahl. Die Zeichen sind wie folgt:

WM *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1996, 1. Aufl., 1964

ZS *Zollikoner Seminare: Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von Medard Boss, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987

GA *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975ff.

GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1994, 1. Aufl., 1979

GA21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, 1976

GA24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1997, 1. Aufl., 1975

GA26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Im Ausgang von Leibniz*, 1978

GA27 *Einleitung in die Philosophie*, 2001, 1. Aufl., 1996

GA38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1998

Anmerkungen

¹ Vgl. Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 1. Aufl., 1928, S. 79ff. Binswanger nimmt diese Kritik auf und sucht den Grund des Mangels des ursprünglichen Miteinanderseins bei Heideggers Denken in seiner übermäßige Betonung von „Tod“ und „Sorge“. Er behauptet so, dass statt dieser die „Liebe“ das menschliche ursprüngliche Miteinandersein ergänzen kann (vgl. Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, München/Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1964, 1. Aufl., 1942, S. 167ff. bess. 186). Heidegger widerspricht aber später mit dem Argument, dass auch in *Sein und Zeit* das Dasein selbst als „ursprüngliches Miteinandersein“ bestimmt ist. Außerdem weist er auf das „Missverständnis“ von Binswanger hin, das die „Sorge“ nur für ein subjektive Bewusstsein hält und so den „existenzialen, das heisst *ontologischen* Sinn“ nicht versteht (ZS, 151). Er sagt weiter, „Sorge ist recht, d. h. fundamentalontologische verstanden, niemals unterscheidbar gegen die »Liebe«, vielmehr wird „die Wesensbestimmung der Liebe, die in der fundamentalontologischen Bestimmung des Daseins einen Leitfaden sucht,“ „eine wesentlich tiefere und weittragendere [...] als jene [Binswangers] Kennzeichnung der Liebe“, er deutet so die positive existenziale Bedeutung von der „Liebe“ an (ibid., 237f).

² Pöggeler sieht in der vorspringenden Fürsorge geradezu die „Freundschaft“ als Menschenverhältnis, in dem „die Freunde letztlich einander in ihre Eigenheit und Anderheit entlassen“, und er, von christentümlicher Nächstenliebe unterscheidend, vergleicht sie noch mit der traditionellen Freundschaftslehre bei Aristoteles, Hegel und Nietzsche (vgl. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992, S. 395, 277ff.). Sein Versuch ist für uns zwar bemerkenswert, aber er begreift doch dabei die „Miteinadner-Befreiung“ gar nicht thematisch, so dass er das Problem, wie die Freundschaft als Miteinander-Befreiung in dem Rahmen von *Sein und Zeit* entsteht, nicht hinreichend ausführen kann.

³ Daher die bekannte Kritik, dass Heidegger nur den Anderen „durch das Zeug“ mittelbar versteht, so dass die „Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Anderen“ seinem Denken ausbleibt (vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1965, S. 171, 178ff.), gilt allein für das uneigentliche Verständnis des Anderen, und gesteht vielmehr stillschweigend die von Kritikern übersehende eigentliche Beziehung mit Anderen, die Heidegger jedoch erkannte.

⁴ Theunissen betrachtet die vorspringende Fürsorge als Befreiung des Anderen „von mir“ und interpretiert das heideggersche eigentliche Miteinandersein negativ als „die Auflösung aller direkten Verbindungen zwischen den Anderen und mir“ (Theunissen, *ibid.*, S. 179). Weil die vorspringende Fürsorge aber die Befreiung des Anderen *von der Herrschaft des Man* ist, muss Theunissens Wort „von mir“ auf „von Man-selbst“ beschränkend streng korrigiert werden. Wir sollten daraus, im Gegensatz zu Theunissen, die Behauptung Heideggers erwägen, das eigentliche Miteinandersein sei die unmittelbare Verbindung zwischen Selbst und Anderen.

⁵ Heidegger verwendet den Begriff des „Anderen“ sowohl im Singular als auch im Plural und meine Arbeit hat diese Schreibweise von Heidegger übernommen. Die Unterscheidung zwischen beiden ist von ihm nicht deutlich erklärt worden. Dieser Punkt kann sicherlich in der kommenden Zeit zu einem von neuen interessanten Forschungsthemen von *Sein und Zeit* werden. In der Zukunft möchte ich mich darauf wieder zurückkommen.

⁶ Heidegger sagt über das vor dem Tode stehende Dasein in *Vorlesung des Sommersemesters 1925*, „so absolut, dass auch das Mitsein in seiner Konkretion irrelevant wird“ (GA20, 439f.).

⁷ Wir können dieselbe Aussage in *Vorlesung des Sommersemesters 1928* finden: „Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst [=in der vorlaufenden Entschlossenheit] überhaupt so etwas wie »selbst« verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Du-selbst hören.“ (GA26, 245)

⁸ In der folgenden Literatur werden die Begriffsuntersuchungen von dem „Freund“ als dem „ausgezeichneten Anderen“ dargestellt: Friedrich Wilhelm vom Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Bd. 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008, S. 114; Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München, Karl Alber, 1992, S. 277f.; Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 343-365.

⁹ Fynsk erweitert die Erschliessensweite der Stimme des Freundes bis auf den Tod des Daseins (cf. Christopher Fynsk, *Heidegger: Thought and Historicity*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, p. 43). Sofern sie die eigentliche Möglichkeit des Selbst erschliesst, mag diese Interpretation zwar richtig sein. Es führt aber nicht sofort dazu, „that Dasein can understand and [...] participate in the death of the other“ (*ibid.*). Denn der „eigentliche Tod des Anderen“ ist nicht symmetrisch zu dem des Selbst, sondern ein ganz anderes eigenartiges Phänomen, und wir können deshalb nie jenen mit diesem gleichsetzen. Der „Seinsverlust als solcher“, den der Sterbende

erleidet, wird uns niemals „zugänglich“ (239). Von da aus wird der Versuch vielleicht möglich, den eigentlichen Tod des Anderen phänomenologisch zu analysieren, aber das bleibt jetzt nur ein Hinweis meinerseits.

¹⁰ Der letzte Satz in *Vom Wesen des Grundes* (1929) deutet diesbezüglich folgendes an: „Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.“ (WM, 175) Die „Antwort des Mitdaseins“ ist auf etwas wie eine „Forderung“ des Anderen. Wenn sie das Selbst eigentlich macht, und wenn das „Hörenkönnen in die Ferne“ dem Hören des Gewissensrufs entspricht, können wir darin also dasselbe „eigentliche Miteinandersein“ erkennen, das wir hier sehen.

¹¹ Courtine weist in der Befreiung von der Stimme des Freundes « la seule possibilité d'un authentique *Miteinandersein* » hin, und er sagt darüber, dass sie « sans doute envisageable dans le cadre de l'analytique existentielle » ist (cf. Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, VRIN, 1990, pp. 344-345). Ich sitzme seiner Behauptung zu. Weil er aber naiv den Gewissensruf mit der Stimme des Freundes verwechselt (cf. *ibid.*) und nicht genug die eigentliche Beziehung von Selbst und Anderen erfragt, kommt er deshalb nicht zur Erörterung der „Miteinander-Befreiung“.

¹² Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1974, 1. Aufl., 1972, S. 23.

¹³ Der existenzial intepretierte Begriff „Gemeinschaft“ oder „Volk“ ist nicht durch die biologische-genetische Rasse wissenschaftlich bestimmt, sondern gründet sich auf Entschlossenheit jeder Einzelnen, die die Überlieferung des Erbes übernehmen (vgl. GA38, §13, §14, bes. S. 58f.). Es gibt hier sicherlich das wichtige Problem, inwiefern wir über andere Gemeinschaften denken können, aber das kann ich jetzt nicht weiter behandeln. Dies möchte ich auch in meinen zukünftigen Forschungsprojekt handeln.